

PLATÓN

Selección de textos

1. Aristóteles, *Metafísica I, 6, 987a29-b 18*:

987a

Después de los filósofos anteriormente estudiados, surgió el sistema de Platón, que a menudo

30 concuerda con el de los pitagóricos, pero que tiene ciertos rasgos peculiares que lo apartan de la filosofía de los itálicos. Desde joven, Platón, que trabó amistad en primer término con Cratilo y que estuvo al tanto de las opiniones de Heráclito (según las cuales todas las cosas sensibles están en flujo permanente, no pudiendo haber conocimiento científico de ellas), siguió manteniendo esta doctrina

987b durante mucho tiempo después. Por lo demás, Sócrates, al ocuparse de lo moral y desentendiéndose de la naturaleza en su conjunto, buscó en ese campo lo universal, siendo el primero en prestar atención a las definiciones. Platón adoptó su modo de pensar, pero entendiendo que la definición no

5 debe referirse a lo sensible sino a otro tipo de realidad; en efecto, es imposible que haya definición común de una cosa sensible, pues esta siempre está en continuo cambio. Llamó *Ideas* a tales entidades, sosteniendo que las cosas sensibles están fuera de estas, pero reciben su nombre de

10 ellas, pues la pluralidad de las cosas que llevan el mismo nombre que las Formas existen por participación de ellas. (...) En cuanto a averiguar cuál es la naturaleza de la participación o de la imitación, es un problema que dejaron sin solución.

2. Platón, *Eutifrón 4d- 5e*:

4d A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su

e padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío.

Sóc. — ¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?

Eut. — Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la 5a mayoría de los hombres, si no supiera con exactitud todas estas cosas.

Sóc. — ¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos? Le diría que ya antes consideraba muy importante conocer las cosas divinas y que ahora, cuando él afirma que yo pecho al hablar a la ligera sobre las cosas divinas y al hacer innovaciones, me he hecho discípulo tuyo. Le diría: «Si tú, Meleto, estás de acuerdo en que Eutifrón es sabio en estas cosas, considera que yo pienso también rectamente y renuncia a juzgarme; si no, intenta un proceso contra él, el maestro, antes que contra mí, el discípulo, porque corrompe a los de más edad, a mí y a su padre; a mí por enseñarme, a su padre reprendiéndole e intentando que se le castigue.» Y si no me hace caso ni me libra del

juicio y no presenta acusación contra ti en vez de contra mí, diría yo en el juicio las mismas palabras que le había propuesto a él.

Eut. — Por Zeus, Sócrates, si acaso intentara presentar una acusación contra mí, encontraría yo, según creo, dónde está su punto débil y hablaríamos ante el tribunal más sobre él que sobre mí.

- c Sóc.- Por conocer, yo, mi buen amigo, esto que dices, deseo ser discípulo tuyo, sabiendo que ningún otro, ni tampoco este Meleto, fija la atención en ti; en cambio a mí me examina con tanta penetración y facilidad, que ha presentado una acusación de impiedad contra mí. Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, asegurabas conocer claramente, ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿Es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?

EUT. — Sin ninguna duda, Sócrates.

Sóc. — Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío.

EUT. — Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del

- e padre, de la madre o de otro cualquiera; no acusarle es impío.

3. Eutifrón 6c-7e:

- 6c Ahora intenta decirme muy claramente lo que te pregunté antes. En efecto, no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio.

EUT. — He dicho la verdad, Sócrates.

Sóc. — Tal vez, sí; pero hay, además, otras muchas cosas que tú afirmas que son pías.

EUT.— Ciertamente, lo son.

Sóc.- ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un sólo

- e carácter las cosas impías con impías y las cosas pías con pías. ¿No te acuerdas?

EUT.- Sí.

Sóc.- Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.

Eut. —Pues, si así lo quieres, Sócrates, así voy a decírtelo.

Sóc. — Ciertamente, es lo que quiero.

- 7a Eut. — Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío.

Sóc. — Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que contestaras. Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices.

Eut. — Ciertamente.

Sóc. — ¡Ea! Examinemos lo que decimos. El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío. No son la misma cosa, sino las cosas más opuestas, lo pío y lo impío. ¿No es así?

Eut. — Así, ciertamente.

Sóc. — ¿Y nos parece que son palabras acertadas?

- b Eut. — Así lo creo, Sócrates; es, en efecto, lo que hemos dicho.

Sóc. — ¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades?

Eut. — En efecto, se ha dicho.

Sóc. — ¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?

c Eut. — Sin duda.

Sóc. — ¿Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, recurriríamos a medirlo y, en seguida, abandonaríamos la discusión?

Eut. — Así es.

Sóc. — Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

Eut. — ¿Cómo no?

Sóc. — ¿Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué decisión, seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son estos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?

Eut. — Ciertamente, esta es la disputa, Sócrates, y sobre esos temas.

Sóc. — ¿Y los dioses, Eutifrón, si realmente disputan, no disputarían por estos puntos?

Eut. — Muy necesariamente.

e Sóc. — Luego también los dioses, noble Eutifrón, según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas. ¿No es así?

Eut. — Tienes razón.

4. Laques 189e-190c:

SÓC. - Habrá que obedecer, Nicias y Laques, a Lisímaco y a Melesias. En cuanto a lo que ahora intentamos inquirir: quiénes fueron nuestros maestros en la educación esa, o a qué otros hemos

189e hecho mejores, probablemente no esté mal que nosotros lo sometamos a examen. Pero creo que también una indagación como la actual nos conduce al mismo punto e, incluso, que en conjunto es más fundamental.

Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de efectuar su presentación, es evidente que sabemos qué es tal cosa y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla más fácilmente y mejor. Tal vez no comprendáis lo que quiero decir, pero lo entenderéis mejor de este modo.

190a Si sabemos, por caso, que la presencia de la vista en los ojos hace mejores a los que la poseen y, además, somos capaces de procurar su presencia en los ojos, está claro que sabemos lo que es la vista y, acerca de ella, podríamos ser consejeros de cómo uno puede adquirirla del modo más fácil y mejor. Pues si no supiéramos esto, lo que es la vista, o lo que es el oído, en vano pretenderíamos ser

b consejeros de algún valor, o médicos de ojos o de oídos, en cuanto al mejor modo de poder uno obtener vista u oído.

LAQ. -Tienes razón, Sócrates.

SÓC. - Pues bien, Laques, también ahora estos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de sus hijos.

LAQ. - Desde luego.

SÓC. - Entonces debe estar a nuestro alcance eso: el saber lo que es la virtud. Pues si no supiéramos en absoluto lo que es la virtud, ¿de qué manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?

- c LAQ. - De ninguna, a mi parecer, Sócrates.
 SÓC. - Entonces afirmamos, Laques, saber lo que es.
 LAQ. - Lo afirmamos, sí.
 SÓC. - Por tanto, si lo sabemos, Laques, podemos decir, desde luego, qué es.
 LAQ. - ¿Cómo no?

5. Laques 190e-192b

- e SÓC. - Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor. A continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse en los jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas. Con que intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor?
 LAQ. - ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.
 SÓC. - Dices bien, Laques. Pero quizás soy yo culpable, al no haberme expresado con claridad, de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa.
 LAQ. - ¿Cómo es eso que dices, Sócrates?
 191a SÓC. - Voy a explicártelo, si soy capaz. Sin duda es valiente, como tú dices, el que, resistiendo firme en su formación, combate contra los enemigos.
 LAQ. - Yo, desde luego, lo afirmo.
 SÓC. - Y yo. ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos?
 LAQ. - ¿Cómo «huyendo»?
 SÓC. - Al modo como dicen que combaten los excitas, no menos huyendo que persiguiendo, y según Homero en algún lugar dijo, elogiando los caballos de Eneas: que estos sabían «perseguir y huir velozmente por aquí y por allá». También elogió Homero al mismo Eneas por eso, por su ciencia de la fuga, y dijo de él que era un «maestro de la fuga».
 LAQ. - Y con razón, Sócrates, pues hablaba con respecto a los carros. También tú hablabas sobre los jinetes escitas. La caballería de estos combate de ese modo, pero la infantería de los griegos lo hace como yo digo.
 SÓC. - A excepción tal vez, Laques, de la infantería de los lacedemonios. Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Platea se enfrentaron a los *guerróforos* persas, no quisieron pelear con ellos aguardando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla.
 c

LAQ. - Dices la verdad.

d Sác. - De ahí lo que te decía hace poco, que soy
yo el culpable de que tú no respondieras bien,
puesto que no te pregunté bien. Quería, pues,
saber no sólo acerca de los valientes de la
e infantería, sino también acerca de los de la
caballería y de todo género de combatientes, pero,
además, de los que son valientes en los peligros
del mar y de cuantos lo son frente a las
enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos
públicos, y aún más, de cuantos son valientes no
sólo ante dolores o terrores, sino también ante
pasiones o placeres, tanto resistiendo como
dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, La-
ques, algunos valientes también en tales
situaciones.

LAQ. - Y mucho, Sócrates:

SÓC. - Por tanto, son valientes todos estos, pero
unos demuestran su valor ante los placeres, otros,
ante los dolores, otros, ante las pasiones y otros,
ante los temores. Otros, creo, muestran su
cobardía en las mismas circunstancias.

LAQ. - Desde luego.

SÓC. -Qué es, en definitiva, cada una de estas
dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues,
intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico
en todos los casos. ¿O aún no comprendes lo que
pregunto?

192a LAQ. - No del todo.

SÓC. - Pongo un ejemplo: como si te preguntara
qué es la rapidez, que se da en el correr y en el
tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y
en otras muchas cosas, y que en general
poseemos, en lo que vale la pena decir, en las
acciones de las manos, piernas, boca, voz y
pensamiento. ¿No lo estimas tú así?

LAQ. -Desde luego.

b SÓC. -Si, en tal caso, uno me preguntara:
«¿Sócrates, cómo defines eso que tú llamas
`rapidez' en todos los casos?» Contestaría que a
la capacidad de realizar en poco tiempo muchas
cosas yo la llamo «rapidez» tanto respecto a la
voz, como a la carrera y a todo lo demás.

LAQ. - Y contestarás correctamente.

SÓC. - Intenta ahora también tú, Laques, definir
así el valor: en qué consiste su capacidad, la
misma ante el placer y ante el dolor y en todo en lo
que hace un momento decíamos que se
presentaba, por la que recibe el nombre de
«valor».

6. Menón 70a-71b:

- 70a Men.- Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?
 Sóc.- ¡Ah...Menón! Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación
- b como por su riqueza; pero ahora, por lo que me parece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo, los de Larisa. Pero esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas –entre los que está tu enamorado Aristipo- y las de los demás tesalios. Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder, si
 - c alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a cualquier griego que quiera lo interrogue sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta. En cambio, aquí, querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una
- 71a sequedad del saber y se corre el riesgo de que hay emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: “Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso –que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera-; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud.”
- b También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignora qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible?

7. Menón 71d-74a:

- 71d Sóc.— Dejémoslo, pues, a él, ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca.
- e MEN. — No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que esta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado, y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos, cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que esta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir
- 72a qué es la virtud. En efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio.
- Sóc. - Parece que he tenido mucha suerte. Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre,
- b Menón, si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza, me dijeras que son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo? Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

MEN. — Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

Sóc. — Y si después de eso te preguntara: «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?» ¿Me podrías decir algo?

MEN. — Podría.

c Sóc. — Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud.

d ¿O no comprendes lo que digo?

MEN. — Me parece que comprendo; pero, sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas.

Sóc. — ¿Te parece que es así, Menón, sólo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da en la mujer, y análogamente en los otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza? ¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? ¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona?

e MEN. — Me parece que es la misma salud, tanto la del hombre como la de la mujer.

Sóc. — ¿Entonces también el tamaño y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será por-la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por «misma» entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?

MEN. — Me parece que no.

73a Sóc. — ¿Y la virtud, con respecto al ser virtud, diferirá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre?

MEN. — A mí me parece, en cierto modo, Sócrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores.

Sóc. — ¿Por qué? ¿No decías que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?

MEN. — Sí.

Sóc. — ¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y justamente?

b MEN. — En absoluto.

Sóc. — Y si administran justa y sensatamente, ¿administran por medio de la justicia y de la sensatez?

MEN. — Necesariamente.

Sóc. — Ambos, en consecuencia, tanto la mujer como el varón, necesitarán de las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez, si pretenden ser buenos.

MEN. — Así parece.

Sóc. — ¿Y el niño y el anciano? ¿Podrían, acaso, llegar a ser buenos, siendo insensatos e injustos?

MEN. — En absoluto.

Sóc. — ¿Y siendo sensatos y justos?

MEN. — Sí.

c Sóc. — Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, puesto que llegan a serlo poseyendo las mismas cosas.

MEN. — Parece.

Sóc. — Y, desde luego, no serían buenos del mismo modo si, en efecto, no fuera una misma la virtud.

MEN. — Desde luego que no.

Sóc. — Entonces, puesto que la virtud es la misma en todos, trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él.

d MEN. — Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos.

Sóc. — Eso es lo que estoy buscando, precisamente. Pero, ¿es acaso la misma virtud, Menón, la del niño y la del esclavo, es decir, ser capaz de gobernar al amo? ¿Y te parece que sigue siendo esclavo el que gobierna?

MEN. — Me parece que no, en modo alguno, Sócrates.

Sóc. — En efecto, no es probable, mi distinguido amigo; porque considera todavía esto: tú afirmas «ser capaz de gobernar». ¿No añadiremos a eso un «justamente y no de otra manera»?

MEN. — Creo que sí, porque la justicia, Sócrates, es una virtud.

e Sóc. — ¿Es *la* virtud, Menón, o *una* virtud?

MEN. — ¿Qué dices?

Sóc. — Como de cualquier otra cosa. De la redondez, supongamos, por ejemplo, yo diría que es *una* cierta figura y no simplemente que es *la* figura. Y diría así, porque hay también otras figuras.

MEN. — Y dices bien tú, porque yo también digo que no sólo existe la justicia sino también otras virtudes.

74a Sóc. — ¿Y cuáles son éstas? Dilas. Así como yo podría decirte, si me lo pidieras, también otras figuras, dime tú también otras virtudes.

MEN. — Pues a mí me parece que la valentía es una virtud, y la sensatez, el saber, la magnificencia y muchísimas otras.

Sóc. — Otra vez, Menón, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque lo hemos hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas, no logramos encontrarla.

8. Fedón 65b- 66a:

65b “Entonces: ¿cuándo alcanza el alma la verdad? En efecto, cuando intenta examinar algo junto con el cuerpo, le sucede evidentemente que es engañada por este.”

c “Dices verdad.”

“¿Y no es en el manejarse con la razón que se torna patente algo de las cosas reales, si es que de algún modo puede decirse [que esto ocurre]?”

“Sí.”

“Pero precisamente las ocasiones en que se maneja mejor con la razón son aquellas en que no la molestan ninguna de estas cosas: ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer algunos, sino que al máximo queda sola por sí misma, desentendiéndose del cuerpo. Entonces, al no asociarse a este, en la medida de lo posible, ni mantener contacto con él, aspira a lo real.”

“Así es.”

d “También en este caso el alma del filósofo desestima al cuerpo al máximo posible, y huye de él, y busca en cambio quedarse sola en sí misma.”

“Tal parece.”

“En tercer lugar, ¿decimos que existe algo Justo-en-sí, o nada?”

“Lo decimos ciertamente, ¡por Zeus!”

“¿Y algo Bello, o algo Bueno?”

“¡Pero es claro!”

“Ahora bien; ¿acaso has visto alguna vez con los ojos algo de esta índole?”

“Jamás.”

“¿Acaso lo has captado con algún otro de los sentidos [que actúan] a través del cuerpo? Hablo acerca de

e todas las cosas: por ejemplo, acerca de la Grandeza, de la Salud, de la Fuerza: en una palabra, de la realidad de todas las cosas, lo que viene a ser cada una. ¿Es por medio del cuerpo que es contemplado lo más verdadero de ellas, o más bien sucede así: que aquel de nosotros que se prepara más y con mayor rigor para conocer mentalmente en sí misma cada una de las cosas que investiga, ése es el que se aproxima más a la comprensión de cada cosa?”

“Con toda seguridad.”

“Pues bien, el que lo hiciera con mayor pureza será aquel que se aproximara a cada cosa al máximo posible sólo con el pensamiento, sin acompañar el conocimiento mental con la vista ni con ningún otro sentido, y sin

- 66a adosar nada al manejo de la razón. Sería aquel que, sirviéndose del pensamiento en sí mismo, por sí mismo e incontaminado, intentara dar caza a cada una de las cosas reales, cada una en sí misma, por sí misma e incontaminada desembarazándose al máximo de los ojos y de los oídos y, puede decirse, del cuerpo entero, en tanto este perturba y no permite al alma poseer verdad y sabiduría, mientras está asociada con él. ¿No sería este, si es que se da el caso, Simmias, quien alcanzaría lo real?”

9. Fedón 72e-76a:

-También es así -dijo Cebes tomando la palabra-, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según este es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en

- 73a un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.

-Pero, Cebes -dijo Simmias interrumpiendo-, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.

-Se fundan en un argumento espléndido -dijo Cebes-, según el cual al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real. Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, serían incapaces de hacerlo. Luego,

- b si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar entonces se demuestra de manera clarísima que así es.

-Y si no te convences, Simmias, con esto -dijo Sócrates-, examínalo del modo siguiente, y al examinarlo así vas a concordar con nosotros. Desconfías, pues de que en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia.

-No es que yo -dijo Simmias- desconfíe, sino que solicito experimentar eso mismo de lo que ahora se trata: que se me haga recordar. Si bien con lo que Cebes intentó exponer casi ya lo tengo recordado y me convenzo, sin embargo en nada menos me gustaría ahora oírte de qué modo tú planteas la cuestión.

- c -Yo, del modo siguiente -repuso-. Reconocemos, sin duda, que siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.

-Desde luego -dijo.

-¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente. Si uno al ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?

- d -¿Cómo dices?

-Por ejemplo, tomemos lo siguiente. Ciertamente es distinto el conocimiento de un ser humano y el de una lira.

-¿Cómo no?

-Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra a utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos.

-Mil, desde luego, ¡por Zeus! -dijo Simmias.

- e -Por tanto, dijo él-, ¿no es algo semejante una reminiscencia? ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?
 -Así es, desde luego -contestó.
 -¿Y qué? -dijo él-. ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?
 -Claro que sí.
 -¿Por lo tanto, también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?
 -Lo es, en efecto -respondió.
- 74a -¿Entonces no ocurre que, de acuerdo con todos esos casos, la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes?
 -Ocurre.
 -Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?
 -Es necesario.
 -Examina ya -dijo él- si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?
- b -Lo decimos, ¡por Zeus! -dijo Simmias-, y de manera rotunda.
 -¿Es que, además, sabemos lo que es?
 -Desde luego que sí -repuso él.
 -¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?
 -En efecto, así pasa.
- c -¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?
 -Nunca jamás, Sócrates.
 -Por lo tanto, no es lo mismo -dijo él- esas cosas iguales y lo igual en sí.
 -De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.
 -Con todo -dijo-, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?
 -Acertadísimamente lo dices -dijo.
 -¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?
 -En efecto.
- d -No hay diferencia ninguna -dijo él-. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario -dijo- que eso sea un proceso de reminiscencia.
 -Así es, desde luego.
 -¿Y qué? -dijo él-. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?
 -Carecen, y de mucho, para ello -respondió.
 -Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como
- e algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?
 -Necesariamente.

-¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

-Por completo.

-Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el

75a que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente.

-Así es.

-Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos.

-Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento.

-Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros

b sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos?

-De ese modo.

-Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores.

-Es necesario de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates.

-¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?

-Desde luego que sí.

c -¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que estos?

-Sí.

-Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.

-Eso parece.

-Así que sí, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo

d justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es», tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

-Así es.

-Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo.

¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?

e -Totalmente de acuerdo, Sócrates -dijo.

-Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?

-Desde luego.

76a -Entonces ya se nos mostró posible eso, que al percibir algo, o viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, o nacemos con ese saber y lo sabemos todos a lo largo de nuestras vidas, o qué luego, quienes

decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia.

10. Fedón 78c-80b:

-Vayamos, pues, ahora -dijo- hacia lo que tratábamos en nuestro coloquio de antes. La entidad

78d misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?

-Es necesario -dijo Cebes- que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

-¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o

e cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

-Así son, a su vez -dijo Cebes-, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

79a -¿No es cierto que estas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

-Por completo dices verdad -contestó.

-Admitiremos entonces, ¿quieres? -dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

-Admitámoslo también -contestó.

-¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

-También esto -dijo- lo admitiremos.

b -Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros -dijo él- que es el cuerpo, y otra el alma?

-Ciertamente -contestó.

-¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?

-Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.

-¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?

-No es visible al menos para los hombres, Sócrates -contestó.

-Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana.

¿O crees que en referencia a alguna otra?

-A la naturaleza humana.

-¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible?

-No es visible.

-¿Invisible, entonces?

-Sí.

-Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y este lo es a lo visible.

c -Con toda necesidad, Sócrates.

-¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?

-Ciertamente.

d -En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con estas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?

-Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates -respondió.

e -¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?

-Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender -dijo él-, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.

-¿Y del cuerpo, qué?

-Se asemeja a lo otro.

80a -Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?

-Me lo parece, desde luego.

-Entonces, ¿a cuál de los dos se parece el alma?

-Está claro, Sócrates, que el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

-Examina, pues, Cebes -dijo-, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más

b semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

-No podemos.

-Entonces, ¿qué? Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?

11. Fedón 97c-102a:

Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que si esto es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o

97d existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer, o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras (...).

98b (...) Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna

- c causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los
- d tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue
- e con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace
- 99a ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la
- b elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha
- c artesa le pone por debajo como apoyo el aire. En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que este y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo. Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a
- d gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro -dijo-, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?
- Desde luego que lo quiero, más que nada -respondió.
- Me pareció entonces -dijo él-, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio
- e semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de que darme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los *lógoi* para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los *lógoi* la contemple más en
- 100a imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el *lógos* que juzgo más incommovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero

exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.

-No, ¡por Zeus! -dijo Cebes-, no del todo.

- b -Sin embargo -dijo él-, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

-Pues bien -contestó Cebes-, con la seguridad de que lo admito, no vaciles en proseguir.

- c -Examina, entonces -dijo-, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa?

-Lo admito -contestó.

-Por tanto -prosiguió-, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si

- d alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones -pues me confundo con todas las demás- y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a

- e otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. ¿No te lo parece también a tí?

-Me parece.

-¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?

-Sí.

-Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es menor por eso mismo, sino que mantendrías tu testimonio de que tú no afirmas sino que

- 101a todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez. Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor menor, y después que por la cabeza que es pequeña sea lo mayor mayor, y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño sea alguien grande. ¿O no puedes temer tal cosa?

Y Cebes, riendo, contestó:

- b -Yo, sí.

-Por tanto, -dijo él-, ¿temerías decir que diez son más que ocho por dos, y que por esta causa los sobrepasan, y no por la cantidad y a causa de la cantidad? ¿Y también que el doble codo es mayor que el codo por la mitad, y no por la longitud? Sin duda, ese temor será el mismo.

-En efecto -dijo él.

-¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse una unidad a otra, la adición es causa de la

- c producción del dos, o, al escindirse, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la

propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú. Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu hipótesis, así

d contestarías. Y si alguno se enfrentara a tu hipótesis misma, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de este, si concuerdan entre sí o si son discordantes. Y cuando te fuera preciso dar razón de la hipótesis misma, la darías de igual modo, tomando a tu vez como hipótesis otra, la que te pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente. Pero, al mismo tiempo, no te enredarías como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo y lo derivado de él si es que querías encontrar algo acerca de lo real. Pues esos discutidores no tienen, probablemente, ningún argumento ni preocupación por eso, ya que con su sabiduría son a la vez capaces de revolverlo todo y, no obstante, contentarse a sí

e mismos. Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo.

-Ciertísimo es lo que dices -afirmaron a la par Simmias y Cebes.

12. República V, 475 e- 477 b

475e -¿Pues quiénes son entonces -preguntó- los que llamas filósofos verdaderos?

-Los que gustan de contemplar la verdad -respondí.

-Bien está eso -dijo-; pero ¿cómo lo entiendes?

-No sería fácil de explicar -respondí- si tratara con otro; pero tú creo que has de convenir conmigo en este punto.

-¿Cuál es él?

476a -En que, puesto que lo hermoso es lo contrario de lo feo, se trata de dos cosas distintas.

-¿Cómo no?

-¿Y puesto que son dos, cada uno es una cosa?

-Igualmente cierto.

-Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto, y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas: que cada cual es algo distinto, pero que, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias.

-Perfectamente dicho -observó.

-Por ese motivo -continué- he de distinguir de un lado los que tú ahora mencionabas, aficionados a los espectáculos y a las artes y hombres de acción, y de otro, estos de que ahora hablábamos, únicos que

b rectamente podríamos llamar filósofos.

-¿Qué quieres decir con ello? -preguntó.

-Que los aficionados a audiciones y espectáculos -dije yo- gustan de las buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos; pero que su mente es incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo.

-Así es, de cierto -dijo.

c -Y aquellos que son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es, ¿no son en verdad escasos?

-Ciertamente.

-El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensueñar, sino el que uno,

sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?

-Yo, por lo menos -replicó-, diría que está ensoñando el que eso hace.

- d -¿Y qué? ¿El que, al contrario que estos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participan, ni a esto por aquéllas, te parece que este tal vive en vela o en sueño?

-Bien en vela- contestó.

-¿Así, pues, el pensamiento de este diremos rectamente que es saber de quien conoce, y el del otro, parecer de quien opina?

-Exacto.

-¿Y qué haremos si se enoja con nosotros ése de quien decimos que opina, pero no conoce, y nos discute la

- e verdad de nuestro aserto? ¿Tendremos medio de exhortarle y convencerle buenamente, ocultándole que no está en su juicio?

-Preciso será hacerlo así -contestó.

-¡Ea, pues! Mira lo que le hemos de decir. ¿Te parece que nos informemos de él, diciéndole que, si sabe algo, no le tomaríamos envidia, antes bien, veríamos con gusto a alguien que supiera alguna cosa? «Dinos: el que conoce, ¿conoce algo o no conoce nada?» Contéstame tú por él.

-Contestaré -dijo- que conoce algo.

-¿Algo que existe o que no existe?

- 477a -Algo que existe. ¿Cómo se puede conocer lo que no existe?

-¿Mantendremos, pues, firmemente, desde cualquier punto de vista, que lo que existe absolutamente es absolutamente conocible, y lo que no existe en manera alguna, enteramente incognoscible?

-Perfectamente dicho.

-Bien, y si hay algo tal que exista y que no exista, ¿no estaría en la mitad entre lo puramente existente y lo absolutamente inexistente?

-Entre lo uno y lo otro.

-Así, pues, si sobre lo que existe hay conocimiento, e ignorancia necesariamente sobre lo que no existe,

- b ¿sobre eso otro intermedio que hemos visto hay que buscar algo intermedio también entre la ignorancia y el saber, contando con que se dé semejante cosa?

-Bien de cierto.

-¿Sostendremos que hay algo que se llama opinión?

-¿Cómo no?

-¿Y tiene la misma potencia que el saber u otra distinta?

-Otra distinta.

-A una cosa, pues, se ordena la opinión, y a otra, el saber, cada uno según su propia potencia.

13. República V, 478 e- 480 a

- 478e -Ahora, pues, nos queda por investigar, según e se ve, aquello que participa de una y otra cosa, del ser y del no ser, y que no es posible designar fundadamente como lo uno ni como lo otro; y ello a fin de que, cuando se nos muestre, le llamemos con toda razón lo opinable, refiriendo los extremos a los extremos y lo intermedio a lo intermedio. ¿No es así?

-Así es.

- 479a -Sentado todo esto, diré que venga a hablarme y a responderme aquel buen hombre que cree que no existe lo bello en sí ni idea alguna de la belleza que se mantenga siempre idéntica a sí misma, sino tan sólo una multitud de cosas bellas; aquel aficionado a espectáculos que no aguanta que nadie venga a decirle que lo bello es uno,

y uno lo justo, y así lo demás. «Buen amigo -le diremos-, ¿no hay en ese gran número de cosas bellas nada que se muestre feo? ¿Ni en el de las justas nada injusto? ¿Ni en el de las puras nada impuro?»

b -No -dijo-, sino que por fuerza esas cosas se muestran en algún modo bellas y feas, y lo mismo ocurre con las demás sobre que preguntas.

-¿Y qué diremos de las cantidades dobles? ¿Acaso se nos aparecen menos veces como mitades que como tales dobles?

-No.

-Y las cosas grandes y las pequeñas y las ligeras y las pesadas, ¿serán nombradas más bien con estas designaciones que les damos que con las contrarias?

-No -dijo-, sino que siempre participa cada una de ellas de ambas cualidades.

-¿Y cada una de estas cosas es más bien, o no es, aquello que se dice que es?

-Aseméjase ello -dijo- a los retruécanos que hacen en los banquetes y a aquel acertijo infantil acerca del

c eunuco y del golpe que tira al murciélago, en el que dejan adivinar con qué le tira y sobre qué le tira; porque estas cosas son también equívocas y no es posible concebir en firme que cada una de ellas sea ni deje de ser, ni que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

-¿Tendrás, pues, algo mejor que hacer con ellas -dije- o mejor sitio en dónde colocarlas que en mitad entre la existencia y el no ser? Porque, en verdad, no se muestran más oscuras que el no ser para tener

d menos existencia que este, ni más luminosas que el ser para existir más que él.

-Verdad pura es eso -observó.

-Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.

-Lo hemos descubierto.

-Y ya antes convinimos en que, si se nos mostraba algo así, debíamos llamarlo opinable, pero no conocible; y es lo que, andando errante en mitad, ha de ser captado por la potencia intermedia.

-Así convinimos.

e -Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca, y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre que opinan.

-Preciso es -aseveró.

-¿Y qué diremos de los que contemplan cada cosa en sí, siempre idéntica a sí misma? ¿No sostendremos que estos conocen y no opinan?

-Forzoso es también eso.

-¿Y no afirmaremos que estos tales abrazan y aman aquello de que tienen conocimiento, y los otros,

480a aquello de que tienen opinión? ¿O no recordamos haber dicho que estos últimos se complacen en las buenas voces y se recrean en los hermosos colores, pero que no toleran ni la existencia de lo bello en sí?

-Lo recordamos.

-¿Nos saldríamos, pues, de tono llamándolos amantes de la opinión, más que filósofos o amantes del saber? ¿Se enojarán gravemente con nosotros si decimos eso?

-No, de cierto, si siguen mi consejo -dijo-; porque no es lícito enojarse con la verdad.

-Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?

-En absoluto.

- 522e -Pues bien-dije-, ¿observas lo mismo que yo con respecto a este conocimiento?
 -¿Qué es ello?
- 523a -Podría bien ser uno de los que buscamos, y que conducen naturalmente a la comprensión; pero nadie se sirve debidamente de él, a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.
 -¿Qué quieres decir? -preguntó.
 -Intentaré enseñarte -dije- lo que a mí al menos me parece. Ve contemplando junto conmigo las cosas que yo voy a ir clasificando entre mí como aptas o no aptas para conducir adonde decimos, y afirma o niega, a fin de que veamos con mayor evidencia si esto es como yo lo imagino.
 -Enséñame -dijo.
- b -Pues bien -dije-, te enseñé, si quieres contemplarlas, que, entre los objetos de la sensación, los hay que no invitan a la inteligencia a examinarlos, por ser ya suficientemente juzgados por los sentidos; y otros, en cambio, que la invitan insistentemente a examinarlos, porque los sentidos no dan nada aceptable.
 -Es evidente -dijo- que te refieres a las cosas que se ven de lejos y a las pinturas con sombras.
 -No has entendido bien -contesté- lo que digo.
 -¿Pues a qué te refieres? -dijo.
 -Los que no la invitan -dije- son cuantos no desembocan al mismo tiempo en dos sensaciones
- c contradictorias. Y los que desembocan los coloco entre los que la invitan, puesto que, tanto si son impresionados de cerca como de lejos, los sentidos no indican que el objeto sea más bien esto que lo contrario. Pero comprenderás más claramente lo que digo del siguiente modo. He aquí lo que podríamos llamar tres dedos: el más pequeño, el segundo y el medio.
 -Desde luego -dijo.
 -Fíjate en que hablo de ellos como de algo visto de cerca. Ahora bien, obsérvame lo siguiente con respecto a ellos.
 -¿Qué?
 -Cada uno se nos muestra igualmente como un dedo, y en esto nada importa que se le vea en
- d medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo semejante. Porque en todo ello no se ve obligada el alma de los más a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, ya que en ningún caso le ha indicado la vista que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo.
 -No, en efecto -dijo.
- e -De modo que es natural -dije- que una cosa así no llame ni despierte al entendimiento.
 -Es natural.
 -¿Y qué? Por lo que toca a su grandeza o pequeñez, ¿las distingue acaso suficientemente la vista y no le importa a esta nada el que uno de ellos esté en medio o en un extremo? ¿Y le ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez o la blandura y la dureza? Y los demás sentidos, ¿no proceden acaso de manera deficiente al revelar estas cosas? ¿O bien es del siguiente modo como actúa cada uno de ellos,
- 524a viéndose ante todo obligado a encargarse también de lo blando el sentido que ha sido encargado de lo duro, y comunicando este al alma que percibe cómo la misma cosa es a la vez dura y blanda?
 -De ese modo -dijo.
 -Pues bien -dije-, ¿no es forzoso que, en tales casos, el alma se pregunte por su parte con perplejidad qué entiende esta sensación por duro, ya que de lo mismo

dice también que es blando, y qué entiende la de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero?

b -Efectivamente -dijo-, he ahí unas comunicaciones extrañas para el alma y que reclaman consideración.

-Es, pues, natural -dije yo- que en caso semejante comience el alma por llamar al cálculo y la inteligencia e intente investigar con ellos si son una o dos las cosas anunciadas en cada caso.

-¿Cómo no?

-Mas si resultan ser dos, ¿no aparecerá cada una de ellas como una y distinta de la otra?

-Sí.

-Ahora bien, si cada una de ellas es una y ambas juntas son dos, las concebirá a las dos como

c separadas, pues si no estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino como una.

-Bien.

-Así, pues, la vista también veía, según decimos, lo grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. ¿No es eso?

-Sí.

-Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver lo grande y lo pequeño no confundido, sino separado, al contrario que aquélla.

-Cierto.

-Pues bien, ¿no es de aquí de donde comienza a venirnos el preguntar qué es lo grande y qué lo pequeño?

-En un todo.

-Y de la misma manera llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

d -Muy exacto -dijo-.

VIII. -Pues bien, eso es lo que yo quería decir cuando afirmaba hace un momento que hay cosas provocadoras de la inteligencia y otras no provocadoras, y cuando a las - que penetran en los sentidos en compañía de las opuestas a ellas las definía como provocadoras, y a las que no, como no despertadoras de la inteligencia.

-Ya me doy cuenta -dijo-, y así opino también.

-¿Y qué? El número y la unidad, ¿de cuáles te parece que son?

-No tengo idea -dijo-.

-Pues juzga -dije- por lo expuesto. Si la unidad es contemplada -o percibida por cualquier otro

e sentido- de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, como decíamos del dedo; pero si hay siempre algo contrario que sea visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a esta, entonces hará falta ya quien decida, y el alma se verá en tal caso forzada a dudar y a investigar, poniendo en acción dentro de ella el pensamiento, y a preguntar qué cosa es

525a la unidad en sí, y con ello la aprehensión de la unidad será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

-Pero esto -dijo- ocurre en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

-Pues si tal ocurre a la unidad -dije yo-, ¿no les ocurrirá también lo mismo a todos los demás números?

-¿Cómo no?

-Ahora bien, toda la logística y aritmética tienen por objeto el número.

-En efecto.

b -Y así resultan aptas para conducir a la verdad.

-Sí, extraordinariamente aptas.

15. República X, 595e-596b:

- ¿Podrás decirme lo que es en conjunto la imitación? Porque yo mismo no comprendo bien lo que esta palabra quiere significar.
- Pues bien que, en ese caso, voy a comprenderlo yo! -exclamó.
- (...) -¿Quieres, pues, que empecemos a examinarlo partiendo del método acostumbrado? Nuestra costumbre era, en efecto, la de poner una idea para cada multitud de cosas a las que damos un mismo nombre. ¿O no lo entiendes?
- Sí, lo entiendo.
- Pongamos, pues, la que quieras de esas multitudes. Valga de ejemplo, si te parece: hay una multitud de camas y una multitud de mesas.
- ¿Cómo no?.
- Pero las ideas relativas a esos muebles son dos: una idea de cama y otra idea de mesa.
- Sí.

16. Banquete 209e-212c:

Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede

- 210a correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. Por consiguiente, yo misma te los diré -afirmó- y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso, en efecto -dijo- que quien quiera
- ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos
 - b razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas
 - c que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta
 - d debe conducírle a las ciencias, para que vea también la belleza de estas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente.
 - e Intenta ahora -dijo- prestarme la máxima atención posible. En efecto, quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, á saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los
- 211a esfuerzos anteriores, que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces

bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino

- b la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a
 - c las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin
 - d lo que es la belleza en sí. En este período de la vida, querido Sócrates -dijo la extranjera de Mantinea-, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos
 - e imaginar, pues -dijo-, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ¿Acaso crees -dijo- que es vana la
- 211a vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees -dijo- que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él? -
- b Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tornar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y la valentía de Eros,
 - c en la medida en que soy capaz. Considera, pues, Fedro, este discurso, si quieres, como un encomio dicho en honor de Eros o, si prefieres, dale el nombre que te guste y como te guste.

Referencias:

- Texto 1: Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1978. Traducción por Hernán Zucchi.
- Texto 2-3: Platón, *Eutifrón* en *Diálogos*, volumen I, Madrid, Gredos, 1982. Trad. por J. Calonge
- Texto 4-5: Platón, *Laques*, en *Diálogos*, volumen I, Madrid, Gredos, 1982. Trad. por C. García Gual

- Textos 6-7: Platón, *Menón*, en *Diálogos*, volumen II, Madrid, Gredos, 1983. Trad. por F. J. Olivieri
- Textos 8-11: Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, volumen III, Madrid, Gredos, 1986. Trad. por C. García Gual
- Textos 12-15: Platón, *La República*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1969, 3 vols. Trad. J. M. Pabón y Fernández Galiano (ed. Bilingüe)
- Texto 16: Platón, *Banquete*, en *Diálogos*, volumen III, Madrid, Gredos, 1986. Trad. por M. Martínez Hernández